بحوث اجتماعية

ابن خلدون و ماكيافللي

عبد الله العروي

دار الساقي

إبن خلدون
و
ماكيافللي

ابن خلدون وماكيافللي

عبد الله العروي

ترجمة: د. خليل أحمد خليل

استاذ اجتماعيّات المعرفة / الجامعة اللبنانية



دار الساقي

الطبعة الأولى ١٩٩٠
ISBN: 1 85516 907 X

Dar Al Saqi, 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

ابنُ خلدون في نظر الباحثين الجدّيين والكفوئين، هو أعظم مفكّر اجتماعي ظهر في خلال الحقبة الطويلة التي تفصل بين أرسطو ومكياڤللي. فقد كشف **محسن مَهدي** في كتاب ممتاز الوجه الأرسطاطاليسي للخلدونيّة[1]، ويبقى علينا تحليل الوجه المكياڤللي.

إن فائدةَ تحليل كهذا منهجيّة بوجه خاص. فنحن أمام مفكِّرين ينتميان إلى حضارتين متباينتين، وأحياناً متعاكستين بقوَّة؛ وما من مُشير (مؤشر) يسمح بالتفكير أنَّ أحدهما أثَّر في الآخر؛ ومع ذلك يتوصلان، معظم الأحيان، إلى استنتاجات متماثلة. وهذه ليست حالة فريدة من نوعها؛ فنحن نصادف كثيراً من الحالات المشابهة عندما نتابع التطوّر، المنفصل والمتوازي أيضاً، للأفكار العربية/ الإسلامية والأوروبية/ المسيحيّة. إلامَ يجب أنْ نعزو تلك المصادفات؟ إلى

مصدر مشترك؟ أم إلى الوحدة الجوهرية للفكر البشري؟ أم إلى المصادفة؟ سؤال كبير وصعب؛ وللرّد عليه في الحالة التي تشغلنا، فلنحلّلْ باختصار العناصر الثلاثة التالية:

- □ سيرة الرجلين،
- □ الظروف التي عاشا فيها،
- □ الوضع المعرفي/ العلمي لكلٍ منهما.

١ ـ تشابهات في سيرة الرجلين

عاش ابن خلدون (٧٣٢/ ٨٠٨ هـ/ ١٣٣٢/ ١٤٠٦ م.) في شمال إفريقيا، ثم في مصر؛ لم يعرف أوروبا المسيحية إلّا في مناسبة قيامه بمهمة قصيرة في إشبيلية الواقعة تحت السيطرة القشتاليّة. وقضى مكياڤللي (١٤٦٨ ـ ١٥٢٧ م) كل حياته في فلورنسا، ولم يغادر إيطاليا إلا للقيام بمهمات سريعة في فرنسا وألمانيا. بوجه خاص عرف الأول دولاً هزيلة ومنحلّة في الأندلس والمغرب؛ وعاش الثاني فجر نهضة ستأذنُ لأوروبا الغربية بممارسة هيمنة لا ريب فيها على بقية العالم طوال أربعة قرون. ولا شيء من هذا كلّه يبدو موجباً للتقريب بين الرجلين على الصعيد الفكروي (الإيديولوجي). مع ذلك فلننظر إلى الوقائع عن كثب. كانت النهضة الإيطالية قد سبقت، بقرنين، نهضة بقيّة أوروبا الغربيَّة؛ والحقيقة أن النهضة الثانية تحقّقت على حساب الأولى. إن أوروبا الشمالية، البربرية في نظر الإيطاليين، لم تدخل في العصر الحديث إلّا عندما غزت جيوشها شبه الجزيرة، فقهرت دولها ونهبت ثرواتها. هذه التجربة المؤلمة هي التي تسم في الواقع فكر مكياڤللي، كما تدلّ على ذلك الخلاصة المُحزنة لكتابه «**الأمير**». إنها تجربة قريبة، بشكل منظور، من تجربة إبن خلدون، المثقّف المتشرّد، بحثاً عن وضع مستقرّ، في غرب إسلاميّ تتقاسمه دولٌ واهنةٌ تمزّقها الخصوماتُ والعداوات التافهة.

لقد أراد الرجلان أن يلعبا دوراً في السياسة العمليّة؛ وكلاهما فشل. فعودةُ المديسيسيّين إلى فلورنسا، بعد فاصل جمهوري قصير، أبعدت مكياڤللي عن جادات السلطة ومسالكها. عندها حاول أن يؤثّر من بعيد في فعل الآخرين، لكن المديسيسيّين لم يفكّروا إلّا بإحراجه أمام أصدقائه السياسيّين، فكلّفوه بمهام ثانوية. وأراد ابن خلدون أن يوجّه سياسة أمير بوجة، ثم قرّر أنْ يربّي أمير غرناطة؛ وكل محاولة تؤول إلى السجن والفرار.

اهتم مكياڤللي كثيراً بالقضايا العسكرية؛ وبذل كل ما بوسعه لكي تتخلّص فلورنسا من المرتزقة وتشكلّ جيشاً شعبياً (Milice) كان يظنّه قادراً على التنظيم والقيادة ميدانياً. وعمل ابن خلدون، في خلال زمن معين، كعامل مطوّع لصالح السلاطين الحفصيين، لدى قبائل بني هلال التي كانت تخدم طوعاً كقوى مساعدة؛ واكتسب من ذلك خبرةً في المسائل العسكرية كما كانت تطرح في عصره.

عندما أُرغم مكياڤللي على تجميد نشاطه، واعياً تقريباً أنَّ مثاله الجمهوري كان ممتنع التطبيق في إيطاليا محتلَّة، التفت نحو المرحلة المضيئة في التاريخ الإيطالي، مرحلة روما مجلس الشيوخ والقناصل، لينهل منها العِبر الصالحة لكل الأزمنة. يقول إن محاكاة أفعال الماضي الجميلة تبدو مستحيلة في نظر المحدثين «كما لو كانت السماء والشمس والعناصر والبشر قد غيّرت نظامها وحركتها وقوّتها، وكانت متباينة عمّا كانت عليه في الماضي» (خطاب حول عِقد تيت ـ ليف الأول، تمهيد)[٢]. وفي الثالثة والأربعين من عمره، ينسحب إبن خلدون، طوعاً أو كُرْهاً، من السياسة ليتفرَّغ لدراسة التاريخ[٣].

الانتقال من الفعل إلى التأمّل، من السياسة إلى

التاريخ، هوذا الطريق الذي قاد الرجلين إلى اكتشاف ميدانٍ معرفي بِكْرٍ حتى ذلك الحين. يقول الفلورنسي: «عزمت على فتح طريق جديد» (ص ٣٧٧). ويقول المغربي: «كشف الله لي [هذا العلم] دون عون أرسطو أو أي حكيم أعجمي» (ص ٦٥).

٢ ـ أحكام مُقارنة

حين نقرأ مؤلفات إبن خلدون ومكياڤللي، نقع على أقوال متماثلة تقريباً. لن نحصيها هنا إحصاءً كاملاً؛ فهي كثيرة جداً، لا سيما وأنَّ التوافق على التفاصيل ليس له دلالة كبيرة. إلّا أننا سنعطي عنها بعض الأمثلة، على الأقل لتسويغ مشروع مقارنتنا.

إنَّ ما أدهش القرّاء منذ أمدٍ بعيد هو موقف الرجلين من الدين، لأنه كان بلا شك حاسماً بالنسبة إلى شعور معاصريهما العام. فمكياڤللي يحكم على المسيحية كإناسيٍّ وظيفيٍّ (انتروبولوجي وظيفي) تقريباً. ويعتني في التفريق بين الممارسة البابويَّة والرُّوح المسيحيَّة، لكنّه في تحاليله السياسيّة لا يرى في الدّين سوى طريقة ممتازة لتربية النّاس وتعليمهم ضبطَ غرائزهم: «يقول لنا إن تاريخ

روما يبيّن لمن يقرأه بتمعّن كم كان الدّين مفيداً ونافعاً لقيادة الجيوش ولتجديد راحة الشعب وللحفاظ على أهل الخير وإخجال أهل الشّر» (خطاب، II، ١٢، ص ٤١٢). ويعبّر إبن خلدون عن الفكرة عينها في عدّة فصول: فيؤكد أنّ البدو لا ينالون السلطة السياسيّة إلّا إذا اتحدوا في نطاق حركةٍ ذات أساس ديني، لأن الإيمان الديني وحده، كما يقول، يُذهب من قلوبهم «الغلظة والأنفة والتحاسد والتنافس» (المقدِّمة، II، ٢٧، ص ٢٦٦). ويقرّر بعد ذلك أنَّ الحميّة الدينية تريح الدولة في بداياتها لأنَّها ترصُّ الإرادة المشتركة وتوطّد التكافلَ القَبَلي؛ عندها يمكن لنَفَرٍ أنْ يسودَ كثرةً (المرجع السابق،III،٥، ص ٢٧٨).

يربط مكياڤللي بين الفقر والفضيلة، الحضارة والانحلال الأخلاقي، الرّفاه والانحطاط السياسي. ولا يعود بالإمكان إنقاذ أية دولة مُصابة بالفساد حتى وإن وضعت لها أفضل القوانين، وأعقل الدساتير. ويكتب معرباً عن إعجابه بمؤسسات اسبارطة: «هناك كانت تسود مساواةٌ في الفقر، وكان الشعب قليل الطموح طالما أن مهام الحكم لم تكن تُناط إلّا بنفرٍ من المواطنين»، (خطاب، I، ٦، ص ٣٩٦). ويقول في مكانٍ آخر: «لا توجد قوانين ولا دساتير يمكنها أنْ تكبح الفساد العام، لأنَّ الأخلاق الحميدة تحتاج إلى قوانين لكي تستمر، كما أنَّ القوانين تحتاج بدورها إلى الأخلاق الحميدة لكي تكون مطبَّقة». (المرجع السابق، I، ١٨، ص ٤٢٩). والمحرّكُ الرئيس للصيرورة التاريخية، في نظر إبن خلدون، هو هذا الجدل بين الوحشيَّة والأخلاقية والتكافل والسلطة من جهة، وبين التمدّن والفساد والفرديّة والعبودية من جهة ثانية؛ وهذا الجدل المتعدّد الأشكال هو التاريخ ذاته، متبدّلاً وثابتاً، ساطعاً ومؤلماً، عشوائياً ومحتوماً. يقول إن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر «لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدّنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلوّنت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والبشر وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك حتى لقد ذهبت عنهم مذاهبُ الحشمة فتجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم» (المقدمة، II، ٤، ص ٢١٥).

يُذكِّر مكياڤللي العاهلَ بأنَّ السلطة ليست شيئاً آخر سوى احتكار السلطان. وأنّه إذ يُحرَمُ

بالضرورة شخص ما من شيء معيّن، إنما يتعيّن عليه دائماً أنْ يكون حذراً، لأن ذلك الذي يُحرَم مما يظنّه حقاً له بشكل طبيعي، يسعى إلى الانتقام والتآمر. ويتعينّ على العاهل، إمّا ألاّ يفعل شيئاً يمكنه توليد العدواة، وهذا ما لا يبدو ممكناً في معظم الأحيان، وإمّا أنْ يتقدّمَ غيره ويضرب كل أولئك الذين يمكنهم أن يتآمروا عليه. «لا يجوز أبداً لجميع أولئك الذين يحكمون أنْ يقدّروا أي شخص ولو تقديراً قليلاً، إلاّ إذا ظنّوه عاجزاً عن الانتقام وغدت حياته عرضة للهلاك بعدما يكون قد أُثقل بالإهانات والشتائم». (خطاب II، ٢٨، ص ٥٩٥). وقال مكياڤللي بوضوح أكثر أيضاً: «من بين الحركات التي تجعل أميراً مكروهاً عند رعيّته، الحركةُ الأكثر جَرْحاً تلك التي تحرمهم من مصلحة وفائدة». (المرجع السابق، III، ٢٣، ص ٢٧٣). عادةً، لا يقدّم المؤرّخ المغربي؛ وإنما يكتفي بوصف الواقع، الذي يحذّرُ الفلورنسيُّ منه بكل دقّة. وكثيراً ما جرى الاستشهاد بالفصل ١٠ من الباب III، وعنوانه: الأمير، عندما يتعاطى التجارةَ بنفسه، يوجّه ضربةً قاصمةً لازدهار التجّار.

في نظر مكياڤللي، يجب أن تكون الحربُ المنشطَ الأساس للأمير، فبواسطتها كسبَ ما يملك، وبها يمكنه الحفاظ عليه؛ وإذا ما تخلّى عن ذلك، فإنّه يعدُّ العدَّةَ، على مدىً قصير أو طويل، لدمار دوله ولنهايته الشخصيَّة بالذات. وهاكم ما يقوله للحاكم: «عندما تعاطى الأمراءُ الشهوات أكثر مما تعاطوا الأسلحة، خسروا دولهم. والحال، فإن الأمرَ الرئيس الذي يمكنه أن تجعلك تخسرها، هو عدم الإحاطة بهذا الفن؛ وإن السبب الذي سيربحك إياها هو احترافك لهذا الفن». (**الأمير**، الفصل ١٤، ص ٣٣٢). وكتب إبن خلدون من جهته، وهو يصف الدولة في المرحلة الثالثة من تطوّرها، مرحلة تدرّجها المحتوم نحو الانحطاط: «وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ويلبّسون على الناس في الإشارة والزيّ وركوب الخيل وحسن الثقافة يموّهون بها وهم في الأكثر أجبن من النسوان». (المقدمة III، ١٤، ص ٣٠٢). ويشرح أن الدولة في هذه المرحلة من تطورها، إنما تستعين بالمرتزقة ليدافعوا عنها، فتدفعُ لهم أكثر فأكثر، في الوقت ذاته الذي تستوجب عادات البذخ والرّفاه نفقاتٍ تبتلع القسم الأوفر من العائدات العادية وغير العاديَّة؛ وباستمرار تكون الدولة مهدّدةً بالإفلاس.

٣ - التجزيئية عند مكياڤللي

أتينا على ذكر بعض الأمثلة حيث تتوافق أحكامُ مكياڤللي وإبن خلدون. وربما يكون من السّهل إيراد الكثير منها؛ غير أنَّ فائدةَ هذا النَّمط من المقارنة محدودة. فلنوجّه انتباهنا إلى جانب آخر ولنتساءَل عمّا إذا كانت تحاليل الأول من شأنها أن تساعد في فهم التاريخ المغربي، وبالعكس، عمّا إذا كان بإمكان النظريّات الخلدونيّة تنوير إيطاليا النهضة. لا شكّ أن إبن خلدون قد لا يكون غريباً جداً في وطن مكياڤللي؛ غير أننا سنترك جانباً الجزء الثاني من السؤال، وسنكتفي، مغربياً، بالجزء الأول فقط.

كان مكياڤللي، كما رأيناه، ينتقد بشدّة استخدام المرتزقة. فهو حين قارن روما القديمة وفلورنسا حيث يعيش، أكّد أنَّ فلورنسا محكوم عليها بالعبودية لأنَّ مواطنيها كانوا قد اعتادوا على حياة رغيدة، ولأنهم ما عادوا يعرفون شيئاً من فن الحرب. وكان يفكّر أنّ الدول الإيطالية يتعيّن عليها أن تفقد استقلالها لأن ما من دولة كانت قد تمكّنت من التزوّد بجيش «وطني». في أي شيء كان اللجوء إلى المرتزقة مدمِّراً؟ وفي أي شيء كانت

الحرب بين المرتزقة تُديم الفوضى واختلال الأمن؟ مكياڤللي يشرح ذلك على النحو التالي: «بما أنّه كان يُكتفى بتجريد الأعداء المغلوبين دون قتلهم أو زجهم في السجون، فإن أولئك الأعداء كانوا يعاودون مهاجمة الغالب عندما كان يتوفّر لمستخدمهم الوقت لمدّهم مجدّداً بالخيل والسلاح؛ ومن جهة ثانية، كانت الغنائم والضرائب تُترك للجنود، فلم يكن بإمكان الأمراء الغالبين أنْ يستعينوا بها لمواجهة النفقات الجديدة، بل كان يتعيّن عليهم أنْ يعملوا على استنزاف شعبهم الذي كان يرى قادته أكثر مبادرةً وعجلةً لاستنزافه بلا حدود، في سبيل ثمرة النصر وحدها. باختصار، كانت الأمور قد وصلت الى حدّ أن الجميع، الغالبين والمغلوبين على حدٍ سواء، كانوا في حاجة إلى المال الطازج إذا كانوا يريدون أن يكون عندهم جنود، والبعض يحتاج إلى المال لتجهيزهم، والبعض الآخر يحتاجه لمكافأتهم؛ فبدون تجهيز لم يكن بإمكان هؤلاء أن يحاربوا، وبدون مكافأة لم يكن أولئك يرغبون في الحرب؛ ومن هنا كان يترتّب على الغالب أنْ يستفيد قليلاً من انتصاره، ويترتّب على المغلوب أنْ يعاني قليلاً من هزيمته، لأنّه كان لديه دائماً الوقت الكافي

لترتيب أوضاعه، طالما أن الآخر لم يكن دوماً في وضع يسمح له بمواصلة انتصاراته». (تواريخ فلورنسية، VI، ١، ص ١٢٢٩). ألا تنطبق هذه المواصفات على الحروب التي كان إبن خلدون قد شهدها شخصيّاً والتي وصفها بالتفصيل في «تاريخه»، تلك الحروب غير المنقطعة وغير الحازمة، التي كان المرينيّون والعبدوديّون والحفصيّون يشنّونها ضد بعضهم من خلال المرتزقة؟ أليس مرتزقة مكياڤللي هم أولئك الهلاليّون الذين كانوا يحاربون تارة مع هؤلاء وتارة مع أولئك حسب الظروف والمصلحة الآنيّة؟ يحمّل ابن خلدون الهلاليّين مسؤولية دمار المغرب وخرابه، لكنّه يدينهم بوصفهم بدواً؛ ألا يتعيّن بالحريّ تجريمهم بوصفهم مرتزقة(٤)؟

سافر مكياڤللي، كسفير، إلى فرنسا حيث رأى مملكة موحّدة، تحكمها قوانين وشرائع يكون الملك أول منْ يخضع لها، وهي تكون تحت رعاية البرلمانات وحمايتها. فلماذا إيطاليا مقسَّمة إلى عدد كبير من الإمارات؟ هكذا تساءَل، وحمَّل مسؤولية انقسامها للبابوات قائلاً: «إنَّ خوفهم من أمير قويّ جعلهم يحبّذون أميراً أضعف، ليخافوا منه بدوره عندما يوشك أنْ يقوى ويكبر، ويحاولوا قلبه كأمير يخشى جانبه». (المرجع السابق، II، ١٠، ص ١٠١٣). ألم يكن أمراء الغرب الإسلاميّ ينتهجون السياسة عينها إزاء قادة الجند والقبائل؟ ولماذا استمرّ النظام القبلي في المغرب لو لم يكن يسمح باستمرار الانقسام والتوازن بين مختلف القوى الاجتماعيَّة؟

إن الحزبيَّة والتجزيئيّة اللتين يعبّر عنهما هذا النظام ويقويهما في وقت واحد، ليستا خاصّتين بالريف؛ فهما موجودتان أيضاً في المدينة كما أشار ابن خلدون إلى ذلك (المقدمة، IV، ٢١، ص ٦٧٢). ويضرب مكياڤللي مثلاً مأساوياً حقاً على ذلك. ففي مدينة پيستويا كان ثمَّة ولدان، ابنا عم، يلعبان؛ ولم يلبثا أن اختلفا وتشاجرا؛ فعاد أحدهما إلى أبيه باكياً؛ فطيّب والده خاطره ونصحه أن يمضي للاعتذار من عمّه. فرأى هذا الأخير في هذه الحركة الإنسانوية علامة ازدراء؛ فاستولى الغضب الشديد عليه، وأمسك الولد وقطع يده، وأعاده من حيث أتى وهو يقول له: «إذهب إلى أبيك وقُلْ له إن الجراح تعالج بالنّار لا بالكلام». وهكذا نشبت معركة عائلية لم تلبث أن قسمت المدينة برمّتها إلى فريقين متخاصمين. واستمرت المعارك بلا نتيجة حاسمة؛ عندئذ ذهب

زعيم أحد الأحزاب طالباً العون من شريفٍ فلورنسي وفعل خصمه مثلما فعل، طالباً العون من شريف فلورنسي آخر، وها هي فلورنسا وكل توسكانة صارتا منقسمتين بدورهما. وظنّ أناس عاقلون أنهم يأتون عملاً حسناً إذ يستنجدون بالبابا؛ وبالتالي تدخّل البابا؛ ولكن صارت إيطاليا الشمالية بكاملهامنقسمة حينئذٍ كما في عصر الحرب بين الجلفيين (guelfes) والجيبليين (gibelins) (تواريخ فلورنسية، II، ١٤، ص ١٠٢٠). ألا يمكن لهذه الحادثة التاريخية أنْ تكون مغربية بكل تفاصيلها؟ ألم تبدأ حروب اللفيّين (Leff - s)، غالباً، بخلافات بين أولاد و/ أو بين نساء؟ أليس في ذلك مثلاً صارخاً عن تلك التجزيئية المشهورة التي يعزوها البعض إلى العشيرة والعصبيّة، بينما تعبّر بكل بساطة عن منطق كل نشاط سياسي عندما لا يوجد أي مقابل آخر قائم على القانون؟

إن الأمثلة التي رأيناها، والتي تبيّن أن في إمكاننا استلهام بعض التفسيرات الميكافلليّة لفهم بعض جوانب الماضي المغربي، هي بكل تأكيد محدودة وأحديّة الجانب، ولكنّها أكثر صلاحاً واستحساناً من الأمثلة المضروبة في الفقرة السابقة لأنها تُرجعنا إلى مستوى عموميّة أعلى. فهي

تكشف لنا عن قرابة أعمق بين إبن خلدون ومكياڤللي. وعندها نطرح السؤال: ما هو أساس تلك القرابة؟

٤ ـ حضور أرسطو

منذ البداية نوفّر على أنفسنا مشرحَينْ: أولهما تأثير إبن خلدون الخفيّ على مكياڤللي، نظراً لأن مكياڤللي متأخّر عن إبن خلدون؛ وثانيهما المصادفة المحض. وفي المقابل، سنتوقّف عند فَرَضَينْ آخرين: وجود مصدر مشترك، وتشابه الظروف التاريخيّة.

من المؤكد أنَّ أرسطو أثّر تأثيراً كبيراً في إبن خلدون ومكياڤللي؛ لكنْ أيّ أرسطو؟ وأيّ جانب من فكرهِ دفع الرجلين إلى ميادين غير مُكتشفة في دارسة التاريخ والسياسة؟ لقد جرى التشديد في عدّة مناسبات على أنَّ مكياڤللي لم يكن يقرأ اليونانيّة، وأن العرب لم يكن عندهم النصّ الأصلي الكامل لكتاب السياسة. غير أنَّ هاتين الواقعتين الثابتتين لا تشكّلان عقبةً لا يمكنُ تجاوزها، تعترضُ ما سنقوله. ففي الواقع، السياسة والأخلاق محكومان بالمبادىء والأسس عينها؛ والرجلان اللذان نقارن أفكارهما، قد لا

يكون لهما النّبوغ الذي ننسبه إليهما، لو لم يكونا قادرين على اكتشاف السياسة انطلاقاً من الأخلاق. بيد أنَّ الأرسطوطاليسيَّة كانت الثقافة الأساسيَّة لجميع معاصريهما؛ وربما لم تكن وحدها كافيةً لجعلهما يكتشفان ما لم يكن أحدٌ، قبلهما وحولهما، قادراً على رؤيته وتفسيره؛ وبالتالي يتعيّن علينا أن نمضي إلى أبعد من ذلك. ولنقلْ منذ الآن: لئن كان أرسطو، فعلياً، هو أداة الاكتشافات الخلدونيِّة والميكافللية، وذلك ليس بوصفه الأخلاقي والمنظِّر للسياسة، بل بصفته صاحب منطق العلوم وطرائقيتها.

تصحّ الملاحظة ذاتها على ما يتعلّق بماهيّة الظروف التاريخيّة. فقد عاش الرجلان حوادث متشابهة في البلدين حيث كان يسود وضع الخراب والحرب عينه. ولكن، كما قال عدَّة باحثين، لا يحيط الوسطُ وحده بظهور عبقريَّة، ولا يفسّر الترابط والتعاطف بين أفكار العبقريّين. فيتعيّن علينا البحث عمّا كان ذا خصوصيّة في نظرة إبن خلدون ومكيافللي. لا ريب أنهما لم يكونا الوحيدين اللذين رغبا في فهم محيطهما التاريخي؛ لكنّهما كانا ينظران إليه، وحدهما، من وجهة نظر معيّنة؛ ومن ثمَّ نعود، من طريق آخر، إلى مسألة **المنطق**.

فما كان مشتركاً بين الرجلين، هو أنّهما كانا يستعملان المنطق نفسه لفهم وضعين كانا قابلين للمقارنة؛ وفي الواقع كان تشابه المقدّمات والمعطيات الأساسية مجرّد مصادفة.

لقد أتيا من مجتمعات مختلفة/ ذات مُثُل متباينة، ومع ذلك توصّلا إلى الاستنتاجات ذاتها لأنّهما كانا يستعينان بطريقة منهجية واحدة، وقد نقول اليوم لأنّهما كانا يملكان المصادرة المعرفية/ المعلومية (الإبيستمولوجية) عينها.

قبل متابعة التحليل، لننظر في اعتراض مبدئي غالباً مانقرأه تحت ريشة المستشرقين.

٥ ـ اعتراض چيب: دنيويّة مكيافللي وصوفيّة ابن خلدون

من السهل التواضع على أنّ إبن خلدون ومكيافللي عاشا المغامرات ذاتها في ظروف قابلة للمقارنة، وأنّهما أصدرا الأحكام نفسها على البشر، وأنهما تربّيا على الأرسطوطاليسيَّة. مع ذلك يقول البعض ليس لمقارنتهما كبيرُ معنى، لأنهما ينتميان إلى حضارات متباينة على الإطلاق. ففي مقال شهير، ذكّر هاميلتون چيب (Gibb) بإلحاح، أنّ إبن خلدون كان في المقام الاوّل سنيًّا مالكياً،

وكان شاغله الرئيس، شيمة الماوردي والباقلاّني والغزّالي من قبله، التوفيق بين مثال الخلافة وحقائق الديكتاتورية العسكرية[٥].

اعتراض چيب قويّ جداً من وجهة تاريخانيّة (historiciste) محض؛ ومن المؤكد أنَّ الحجج التي تقدّمنا بها حتى الآن قد لا تكون كافيةً لتسويغ مشروعنا. والحقيقة أنّه إلى جانب أحكام وتحاليل يمكن انطباقها على الوضع المغربي، نجد لدى مكياڤللي مفاهيم وتصوّرات قد لا يدركها فكرٌ إسلاميّ إلاّ من خلال التقريبات. وهاكم مثلاً: «لئن أريد الحفاظ على الحريَّة في روما وسط الفساد، كان لا بد لها كما هو الحال بسبب تغيّر العادات والآداب، من أنْ نغيّر قوانينها، وكان لا بدّ لها أيضاً من تغيير أشكالها الدستورية». (خطاب، I، ١٨، ص ٤٣٠). إن مفاهيم الحرية/ القانون/ الدستور، التي كانت روما قد ورثتها عن **المدينة**(La Polis) اليونانية، هي مفاهيم واضحة بالنسبة إلى مكياڤللي الفلورنسي، المواطن في مدينة أنشأتها روما: ففي حالته تواصل تاريخي/ فكرويّ/ ولسانيّ لا يمكن إنكاره، إن هذا التواصل يفتقر إليه، طبعاً، إبن خلدون الذي يتّخذ موقفين في مواجهة المفاهيم التي ذكرناها: إمّا

أنْ يخفضها إلى مفاهيم الفقه ويجعلها تفقد أصالتها، وإمّا أن يدرجها في مقولات السياسة العقلية، الغالبة على الأفلاطونيين المحدثين من المسلمين، ويجعلها تفقد معناها الدقيق.

إن المقارنة من أطراف العبارة، بين تحاليل جزئية وأحكام فرعيّة/ ثانويّة، هي بدون أفق كبير؛ والمقارنة التنويريّة الوحيدة هي تلك التي تأخذ في الحسبان البنى الإجماليَّة، المثالات والمرامي البعيدة.

فما مرمى مكياڤللي؟ المفسِّرون منقسمون حول هذه النقطة؛ فما من أحدٍ يعلَمُ بالضَّبط إنْ كان ديمقراطياً مقتنعاً وحازماً، وإن كان قد آل إلى اعتناق الاستبدادية أم كان ديمقراطياً واستبدادياً في آن. لكنّ الجميع يعترفون أنّه ظلَّ وفيّاً، على الرّغم من مداخله الاستنسابيَّة، لهدفين رئيسين: فقد كان مصرّاً على أن تحتفظ فلورنسا بحريّاتها، وكان يرغب في أن يتمكّن أميرٌ إيطالي خليقٌ بهذا الاسم، من توحيد أقصى ما يمكن من أراضي شبه الجزيرة، لكي يكون قادراً على طرد البرابرة منها. صحيح أنَّ السجال ممكن، على مدى النّظر، حول المعنى الدقيق للكلمات: الحريّة والوحدة؛ ومع ذلك لا أحد يشكّ في أنّهما موجودان حقاً في

مؤلفات مكيافللي وأنهما يحتلّان فيها المكانة المركزيّة.

ماذا يقول فيهما إبن خلدون؟ يتساءل في بداية **المقدّمة** عن نفع **علم العمران** الذي ينوي إنشاءه؛ كما يتساءل لماذا تناسى هذا العلم الأقدمون الذين أنشأوا الكثير من العلوم الأخرى. يجيب ربما لأن هدفه ليس شريفاً جداً. وهو بالتالي، في نظره لا ينفع في الحكم على حقيقة الأخبار والروايات التاريخيّة. إن علماً يعلن باعتزاز أبوّته له، ويعتني كثيراً في تمييزه من العلوم المقترنة به، ليس بنظره في نهاية المطاف سوى مدخل، علم مساعد للتاريخ الذي ينبغي أن يظلّ مخلصاً للقوانين القائمة. صحيح أنّه يمكن، بتأويل حصيف، أن يُعطى لـ «علم العمران» الخلدونيّ وظيفةً أشرف؛ ويبقى أنَّ طموح واضعه يقف عند حد وضع قواعد الحقيقة (التحقق) للحكم على شهادات عن حوادث الماضي. فهو لا يطلّق مثال الخلافة ومع ذلك لا يهتمّ إطلاقاً بوسائل إصلاح أو استمرار ما بقي منها؛ فيكتفي بوصف المسار الطبيعي للسلطة، ليتمكّن في نهاية المطاف من القول: هذه الشهادة غير محتملة، هذا الحكم غير معقول[٦].

إذن يبدو أنّ ثمّة هوّةً تفصل بين مرامي الرجلين. تحاليل جزئية وأقوال نموذجيّة تتقارب إلى حدِّ الانصهار؛ ولكن حين تُوضع في نطاقها العام، وتربط بالمرمى الشامل لكلٍ من الرجلين، ألا ترتدي دلالةً متباينةً تماماً؟ يدور فكر إبن خلدون حول أربعة مفاهيم أساسيَّة: **الطبيعة، العمران، العصبيّة، المُلك**؛ ويدور فكر مكيافللي حول أربعة مفاهيم أخرى، الثروة، السياسة، القوّة (Virtù)، الحرية؛ وكلٌ من هذين المجموعين المفهوميّين يستند إلى عالم خاص جداً.

٦ ـ إبن خلدون والعليّة المطلقة

كتب إبن خلدون: «وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومَنْ عليها» (المقدمة، مقدمة، ص ٥٣). سيقال: فكرة عامة؛ ولكن حين نرى أن فكرةً كهذه تتكرّر عدّة مرّات تحت ريشة المؤلِّف، نقول لأنفسنا إنها فكرة عزيزة عليه وإنها تتطابق مع ميل عميق عنده.

في الواقع ظهر إبن خلدون في وقتٍ انتهى فيه طورٌ بالغ التفرّد من تاريخ المغرب؛ ذلك الطور الذي انتهت فيه المرحلة الإمبراطورية وبدأ فيه عصر وسيط حقيقي، وهذا الأمر سمح له بأن

يستخلص عبرة وأن يستنتج ؛ فكل ما يحيط به هو، كما يقول، متحجّر ومنكمش، أي أنَّ له تلك السلبية وتلك الجمودية اللتين تميّزان الطبيعة. فما المدهشس إذا فسَّر الحوادث التاريخية كوقائع طبيعيَّة؟ إن السلطة والترف والحضارة والانحطاط والخراب، الخ، كلها أمور طبيعيّة ليس ألاّ. وللإحاطة ببعض الحوادث قد يحدث لنا التفكّر بدوافع فرديّة وبأسباب عرضيَّة وبأغلاط؛ وإبن خلدون يتقدَّم غيره ويذكّرنا بأن السبب الحقيقي لا يمكنه أن يكون إلاّ عنصراً في سلسلة متّصلة من العلل الطبيعية. وعندما يصادف معجزات ثابتة، يُسارع إلى القول إنها، من حيث التعريف، تتمّ من خلال البشر وإنها بالتالي لا يتعيّن عليها أن تُستعمل في تفسير الوقائع البشريّة. ويقرّر بعض المفسِّرين والمعلّقين أنّه لم يكن جبريّاً ولا وضعيّاً بالمعنى الدقيق للكلام؛ وهذا طبيعي لأنه كان مسلماً سنيّاً. ولئن كان يعترف بأن الحتمية واللاحتمية تتعايشان في مجال الكون الواسع، فإنه مع ذلك يقرّر أنَّ عليّة طبيعيّة شاملة تسود كل ما يتعلق بالحقل الذي يدرسه، حقل الاجتماع البشري. لذا يعتني باستبعاد المعجزة والخوارق. ومن بين الأقوال المحسومة الكثيرة التي تعبّر عن

التناعه الحتميّ، سنكتفي بإيراد قول واحد منها: «إن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه» (المقدمة، III، ٢٨، ص ٣٥٨).

بما أن إبن خلدون يؤمن بحتمية مطلقة، فإنه ينكر كل قيمة للعلوم التنجيميّة الملفَّقة وينكر كل فعالية للسياسات الإصلاحية التي تحاول تقوية دولة منحطّة. إنه للوهلة الأولى موقف غير منطقي؛ فإذا كان كل شيء محتوماً، فعلى الأقل يمكن توقعه إن لم يكن في الإمكان تفاديه. في الحقيقة، يجب التفريق في هذا الصّدد بين المجلّى الإيجابي والمجلّى السلبي، بين النَّظرة الإلهيّة والنّظرة البشريّة، بين الجبريّة والكهانة؛ ومصدر الغلط هو التغيير الدائم للمنظار. ففي المجال الذي تسوده الحتميّة السببيّة، كل شيء قابل للتوقّع لأن كل شيء مُقدّر في سبيل الله، لا في سبيل الإنسان؛ وهذا أيضاً صحيح أكثر بالنسبة إلى مجمل الكون حيث يتجاوز المحدود واللامحدود/ المحتوم واللامحتوم. غير أن الأهمّ هو الجانب النفسي للمسألة. لماذا يرتبط الإنسان ويتعلّق إلى هذا الحد بالكهانة؟ هل ذلك ليعرف المقدَّر والمحتوم؟ كلا، بل ليكشف الحجاب عن غير المتوقَّع، ليستبشر بالمفاجأة السَّارة. إن ما

يجعل الكهانة ممكنة هو الاعتقاد في المصادفة. فهذه يمكن تصوّرها كأنها التجاهل المحض لكل القوانين التي تحدّد حدثاً ما، لكننا في الحالة نقع في ما كنّا قد قلناه آنفاً: للتمكن من التكهّن لا بدّ من حيازة علم مطلق.

يعلم الإنسان الفقير أنَّه قد لا يصير غنياً أبداً، ومع ذلك فهو يأمل بما سيقوله له العرّاف: ستجد كنزاً. والملك الكهل يعلم أنّه لن يكون له وريث؛ مع ذلك يودّ الاعتقاد في أن المنجِّم سيبشِّره بمعجزة. إن البشر يعتقدون في العلوم الباطلة لأنهم يريدون أنْ يندهشوا ويُفاجأوا. والحال، بالنسبة إلى إبن خلدون، السنّي في هذه النقطة أكثر من كل السنّيين، لا توجد مفاجأة ممكنة؛ فالحاضر هو تجسيد مسبّق للمستقبل؛ ولئن ظهرت لنا واقعة ما أنها خارقة، فمردّ ذلك إلى عجزنا عن رؤيتها تولد وتنمو تحت أنظارنا. ولكنْ، للإحاطة بكل بذور الحوادث، بكل العلل غير المتطورة، لا مناص من علم الله، وامتلاكه بكيفية أو بأخرى، وأن هذا الكسب هو المعجزة الوحيدة الحقيقية على سطح الأرض. يقول إبن خلدون: «لا تنسَ أنّ ما من فن يسمح بالكشف عن المستقبل؛ وأنَّ نفراً قليلاً من المطّلعين يمكنهم وحدهم الانعتاق من أسر الحواس والنفاذ إلى عالم الأرواح»[٧]. (المرجع السابق، مقدمة، ص ١٩٨).

كما أنَّ إبن خلدون لا يعتقد في إمكان الصعود في مجرى الزمن، وبشكل أدقّ لا يعتقد في إصلاح دولة هرمة. ولئن كان الإنسان ينتقل بشكل طبيعي وبالضرورة من القوة إلى الضعف، ومن الهمجيّة إلى الحضارة، ومن الشّظف إلى الترف، ومن الفضيلة إلى الرذيلة، الخ.، فإنّ الدولة السلاليّة تمرّ بمراحل وأجيال متعاقبة مثل الفرد؛ وإن محاولة ردّها إلى بداياتها باطلة مثل الرغبة في ردّ كهل إلى شبابه. صحيح أنّ الفرد يمكنه أن يحافظ على صحته لأمد طويل من خلال حياة منتظمة وبواسطة الرياضة والحميّة؛ لكنه لن يتمكّن في أي حال من وقف الشيخوخة؛ وكذلك يمكن للدّولة أن تُعمّر طويلاً إذا لم يطالبْ بها أحد، لكنها لن تستعيد أبداً قوة بداياتها.

يهتمّ إبن خلدون حصْراً بالأسباب الناجمة عن طبيعة الأمور؛ فهو يرغب في التحليل، لا في الوصف والتوصيف؛ وهو لا يقدّم إرشادات ولا يوجِّه تنبيهات؛ بل يذهب إلى حد انتقاد أولئك الذين يعتقدون في إمكان إصلاح دولة فاسدة (المقدمة، II، ٤٦، ص ٥٢٠). يقول حقاً إن

العمران يفترض مسبقاً السياسة (III، ٥١، ص ٥٤٠)؛ ولكن حين ننظر إلى الأمر عن كثب، يتبيَّن لنا أنّ المقصود في نظره وجهان لحقيقة واحدة. أن تكون سياسياً معناه في نهاية المطاف أنْ تفهم قوانين التطور الاجتماعي. وهكذا يغمر علمُ الاجتماع السياسة.

لقد أسمى كتابه الأساسي **كتاب العِبر**. فهل أراد أن يضيف كتاباً عملياً إلى الكثير من الكتب الأخرى في الموضوع نفسه؟ وهل أراد أن يعلّم رجالات السياسة، من خلال عِبَر الماضي، كيف يتجنّبون العقبات ويصحّحون الأغلاط التي غالباً ما تحكم بالفشل على كثير من المشاريع المحليّة[٨]؟ يبدو حرياً أن إبن خلدون يستعمل كلمة اصطلاحيّة للتعبير عن فكرة خاصة به وحده. فهو لا ينشد عبراً ينبغي تقليدها، وإنما يُنشد بالحريّ معايير مقايسة. فحين ننتقل من العبرة الأخلاقية إلى المعيار المنطقي، إنما نتخطّى عالم الحوادث إلى عالم الشرائع والقوانين. فبدلاً من المفاجىء، لدينا التواتر (récurrence)؛ ويترتّب على ذلك أن العلّة عند إبن خلدون ذات طبيعة تساوقيّة/تزامنية؛ فهي على علاقة بالتلازم بين واقعات راهنة؛ وهي ليست أبداً الدّافع لما سيأتي (المقدمة، الفصل ٦،

ص ٢٠٨). هنا أيضاً نرى علم الاجتماع يصهر التاريخ الحَدَثي ويذيبه.

على هذا النحو، يُضاء الدور الرئيس الذي تلعبه **العصبية** (التكافل القبلي أو بوجه أعم روح الجماعة) في التفسيرات الخلدونية؛ وهو يستعين بها لأنّها موضوعيّة، ولأنّها تنتمي إلى البيولوجيا ولا تدين إلى الإرادة البشرية بشيء. روح جماعيّة، سلطة امتلاكيّة، عمران بشري (تنشئة اجتماعيّة)، سياسة... هي كلّها مفاهيم مترابطة ومتلاحمة؛ وفي التحليل ينحلّ كلّ منها في الآخر، كأنها تعابير متباينة لواقع واحد[٩].

إن عالم إبن خلدون دائري، كما أن منطقه شمولي. إنه رجل مرحلة من التاريخ العربي/الإسلامي، ظنّها مرحلة نهائية، فارتدّ إلى ماضٍ لم يعد أحدٌ يعيشه مجدّداً، ولم تعد مطامح البشر تحييه؛ ماضٍ يتجمّد ويتحوّل إلى تاريخ طبيعي. وليس من المدهش أنْ يرى فيه استهلاكاً لقوّةٍ طبيعية تولد وتنمو، ثم تنفد وتزول. وقد آن الأوان للقول إنه يقوم بتشريحه تشريحاً (anatomie)[١٠] طبيعياً، ويكتشف فيه علاقات ثابتة تسمح له بأن يحكم على شهادات البشر عن

الماضي؛ وهو لا يرجو من ذلك شيئاً آخر. وهكذا تجعل اجتماعيّات إبن خلدون باطلاً التاريخ الذي يتعين عليها أنْ تخدمه. إن هذا الاستنتاج يلقي ضوءاً جديداً على مسيرته بكاملها. فهو إذْ لم يعد قادراً على الفعل، ولم يعد راغباً فيه، لم يعد يهدف إلّا لفهم الماضي؛ فالمستقبل في نظره مُعتم وغير قابل للسَّبر في وقت واحد.

٧ ـ مكياڤللي والمصادفة

مع مكياڤللي، ندخل في عالم حركةٍ وطاقةٍ ومجد. فإذا كان المؤرِّخ المغربي قد صار متأملاً بعد تجربة مريرة، فإنّ الكاتب الإيطالي ظلّ لاعباً بشكل أساسي. فبالنسبة إليه وإلى نماذجه القديمة، مثل بوليب وتيت ـ ليف، الثراء شخصٌ حقيقي. وفي أوقات ضعفه، ذهب إلى حد الاعتقاد بأنَّ المال يدير كل شؤون العالم؛ لكنه في معظم الأحيان لم يمنحه سوى نصف فعاليّة. يقول: «حتى لا تنطفىء حريّة اختيارنا، أعتبر أن من الممكن القول الحق بأن المال هو سيّد نصف أعمالنا، وأنّه يتركنا أيضاً نحكم النصف الآخر تقريباً». (**الأمير**، XV، ص ٣٦٥). ويقول أيضاً: «إن الإنسان الذي يضلّ أقلَّ ما يمكن، ويصادف

النجاح، هو ذلك الذي تصادف مسيرتُه الظروف المؤاتية، ولكنّه عندئذ، وكما هو الحال دائماً، لا يفعل شيئاً آخر سوى الانصياع لقوّة طبيعته». (**خطاب**، III، ٩، ص ٦٤١). وهكذا تحكم قوّتان شؤون العالم: الثروة والطبيعة البشريَّة؛ فإذا توافقتا، كان النجاح؛ وإذا تعاكستا، كان الفشل. فعندما يباشر الإنسان عملاً ما، لا يكون النّجاح مضموناً أبداً، لكن هذا لا يجوز أن يمنعه من الانطلاق به بعزم وتصميم.

إن كل بناء بشري مآله الخراب؛ هذه هي عبرة التاريخ عند مكياڤللي. ولئن كانت جمهورية روما هي أفضل منظومة سياسية تصوّرها الإنسان، فإنها قد سقطت رغم ذلك؛ ولئن كان الروميّون (الرومان) قد غُلبوا وهم من أكثر البشر فضيلةً، فكيف الاعتقاد بخلود المؤسسات البشرية؟ ومع ذلك، لم يتوانَ مكياڤللي عن إسداء النصح للأمراء وللزعماء الجمهوريين على حدٍّ سواء، بأن يتصرّفوا ويعملوا بقوة. لماذا؟ لأنه يعتقد بكل جلاءٍ أنَّ تسلسل الحوادث مردّه إلى الثروة، لا إلى أية ضرورة طبيعية أخرى[11]. وإذا كانت الدولة محكوم عليها بالانحلال والانحطاط، بنوع من الأمر الطبيعي، فإن الشرّ يكون في الواقع بلا علاج؛

وفي المقابل، عندما يُعزى الفشلُ إلى المال، يمكن إصلاح الأغلاط، وتكون على الدوام كل محاولة جديدة ممكنة. هنا يختلف مكياڤللي عن إبن خلدون؛ فهو يعتقد أيضاً أنَّ دولة فاسدة يصعب وربما يستحيل إصلاحها؛ لكنّه لا يعتقد ببطلان المسعى والمحاولة. كتب: «لا بدّ أنْ يكون لمبدأ الأديان والجمهوريات أو الملكيّات حيوية في ذاته، تعيد إليه سلطانه الأول وقوّته الأولى. وبما أنّ هذا المبدأ/ الأساس ينفد مع الزَّمن، يكون محتوماً على الجسد أن يهلك إن لم يتدخّل **شيء لإحيائه**». (المرجع السابق، ص ٦٠٧).

ولئن كانت الأفعال البشريَّة خاضعةً في وقت واحد للإرادة والثروة، لكي تصل إلى نتيجة معيّنة، فلا بدّ للإنسان من أنْ يريدها وبكل قواه في كل لحظة. وإن يئس واستسلم للسلبية، فإن الثروة تظل سيّدة الميدان؛ وعندها تسير شؤون العالم نحو الفساد والخراب حتماً. إن **الطاقة** (القوة Virtû وهي كلمة غنيّة وغير قابلة للترجمة مثل كلمة **عصبيّة** عند إبن خلدون) هي القوة والصرامة في تطبيق القرارات المتَّخذة: وعندما تملك الإرادة هذه الصفة الخاصة، يمكنها أن تكون على قدر الثروة وأن تجعلها تتراجع آنياً على الأقل. غير أنَّ

الطاقة لا تنطبق إلّا على الأهداف المنتسبة إلى هذا العالم الدنيوي؛ وبالطبع، لا يتعلق الأمر بمظاهر وأمور باطلة وملذات الحواس، بل يتعلّق بالشّرف والمجد. ولذا يعتقد مكياڤللي أنَّ الأخلاقية المسيحيّة قد أظهرت القوة الإيطالية. يقرّر: «إن ديننا وقد بيَّن لنا الحقيقة وطريق الخلاص الوحيد، إنما جعلنا لا نعلِّق كبير أهمية على مجد هذا العالم الدنيوي. وفي المقابل، كان الوثنيون، الذين يقدّرونه كثيراً، ويضعون فيه الخير الأسمى، يصبّون في أفعالهم وأعمالهم كثيراً من القوّة والطاقة». (المرجع السابق، ص ٥١٩ ـ ٥٢٠).

يشدّد مكياڤللي باستمرار على دور الطاقة الفرديَّة: إن الجمهوريَّات تظلّ حرَّة طالما كان قادتها أقوياء، وإن الإمارات تُحفظ وتتعاظم طالما كان على رأسها أمراء طموحون وناشطون. وإن إيطاليا لن تكون حرَّة ولا موحَّدة، ما لم تقيِّضْ لها فرصةُ ظهور رجل موهوب سيكون هدفه الأوحد أن يؤسّس، بأية وسيلة، دولة إيطالية قويّة تضاهي الممالك الكبرى في فرنسا وإسبانيا؛ ولن تعود فلورنسا حاضرةً حرَّة إذا لم يصمّم مواطنوها على التسلّح وصرف المرتزقة الذين يخرّبونها وهم

يتظاهرون بالدفاع عنها؛ هذه هي وصيَّة مكياڤللي السياسيّة.

لا شك أننا نلامس هنا العلّة الرئيسة، نظراً لأن التفسيرات المكياڤللية هي في معظم الأحيان نفسية - سياسيّة، ونادراً ما تكون اجتماعية - اقتصادية. فهو إذ رأى في العالم البشري ميداناً للتجابه بين المصادفة والإرادة البشريّة، لم يهتمّ إلاّ بأولئك الذين يقرّرون نيابةً عن الآخرين، وينصحهم بأن يبادروا وأن يقلبوا على المصادفة قانونها الخاص؛ وبالتالي فإن زيادة عدد الأفعال وتنويعها يعني تضليل الثروة عن وجهتها.

وقال معلّقون كثيرون: عند مكياڤللي يتعايش تجرُّد المؤرِّخ، وتوقّد النبي؛ ولم يفتكر أحد بقول الشيء نفسه عن إبن خلدون.

٨ - النظرية الدوريَّة

نصل إلى نظرية الأدوار، المنتشرة جداً في الأدبيات التاريخية/ السياسيَّة القديمة، والتي تعتبر بمثابة الجزء الفلسفي الممتاز في كل عمل من أعمال ذلك العصر. إن نظرية كهذه موجودة عند ابن خلدون ومكياڤللي على حدٍ سواء؛ لكنَّ الأهم عندنا هو القوة التي ترتديها عند كلٍ منهما. ولننقلْ

منذ الآن إنها أشدّ ارتباطاً بفكر الأول، المؤيّد للضرورة الطبيعية، من ارتباطها بفكر الثاني الذي يعتقد بالمصادفة.

ففي نظر مكياڤللي الدولة هي أولاً جمهورية شعبية قوامها العدل والفضيلة. فعندما تفسد أخلاق الشعب، تعمّ الفوضى؛ ويتّخذ الشعب ملكاً له، حتى يخرج منها. والملكيَّة، العادلة في البداية، مآلها التحوّل إلى الاستبداد والطغيان، بينما الأقلية التي ما زالت فاضلة، تثور وتؤسس جمهورية أرستقراطية. وبعد وقت طويل أو قصير نسبياً، تغدو هذه بدورها استبدادية؛ وهذه المرّة يثور الشعب الذي لا يزال متأثّراً بمساوىء الاستبداد، ويقيم جمهورية شعبيّة، مآلها، كما يستنتج مكياڤللي، العودة «إلى الإباحة، مروراً بكل الدرجات التي كانت متَّبعة، وبالكيفيّة ذاتها وللأسباب عينها التي أشرنا إليها. هذه هي الدائرة المقدّر على كل الدول أن تمرّ بها». (المرجع السابق، ص ٣٨٦).

أخذ مكياڤللي هذه النظرية عن المؤرخ پوليب (Polybe) الذي كان قد ورثها عن متقدّميه الإغريق. وهو يتحدّث عنها في تعليقاته على تيت -

ليف، لكنّه لا يستعملها في تحليل تاريخ فلورنسا ولا يستخلص منها أي استنتاج على صعيد النصائح التي يسدي بها إلى الأمراء. ويحتفظ منها بفكرة الانحطاط المحتوم لكل نظام سياسي؛ ولكن ذلك لا يمنع، كما لاحظنا من قبل، الاعتقاد في الحرية الإنسانية، ولا حثّ رجال الدولة على المبادرة في كل أعمالهم وأفعالهم. وهو لا يتردَّد، أخيراً، في إعلان تفضيله النظام المختلط الذي يتقاسم فيه الأميرُ والارستقراطيةُ والشعبُ، السلطة تقاسماً متساوياً. ولقد أصاب **غيشردان** (Guichardin)، الواقعيّ أكثر، حين رأى أن الأمر هنا يتعلّق بنظرة فكريَّة.

إن نظرية الأدوار، هي مجرّد راسب من رواسب الفكر العتيق، لا تلعب دوراً مركزياً في العقيدة المكيافلليّة التي تحتفظ، بدونها، بكامل قوّتها وغناها.

والأمر مختلف عند إبن خلدون؛ فنظرية الأدوار أساسية في عقيدته إلى حد أننا نجدها على الأقل في خمسة أشكال متباينة.

١ ـ الدور الأعم بعد دور **التاريخ** الذي يمتدّ من وحشية البدو الرعاة إلى فنون وعلوم الحواضر

الكبرى، مروراً بثقافة الفلاحين القرويين؛ فالعمران المدني بعدما بلغ ذروته وعاش زمناً طويلاً نسبياً من العظمة والتفنّن والازدهار، يدخل في الانحلال ويقع في الخراب ويعود إلى مستوى الوحشية (البربرية) الأولى، تاركاً الشعلة إلى جماعات بشرية أخرى.

٢ ـ في هذا الإطار العام، يمرّ كل عمران في دور خاص به ويتضمن خمسة أطوار: التأسيس، البناء، الازدهار، الكهولة، التجدُّد.

٣/٤ ـ على الصعيد السياسي، تمرّ الدولة بدور من ثلاثة أطوار:

ـ الشباب، عندما تتقاسم الجماعات المكوّنة للنخبة، السلطة أيضاً،

ـ النضج، عندما تتخلّص إحدى هذه الجماعات من الأخرى، وتحتكر السلطان والثروات والأمجاد، مستقويةً بمواليها وعتقائها،

ـ الشيخوخة، عندما تنحلّ **العصبيّة** (روح الجماعة/ الإرادة الجماعيَّة) وعندما تضيع القوَّة الأصليّة وسط الترف والتفنن، وتغدو الدولة مُلكيةً للأشراف.

أن هذه الأدوار تتشابك وتتعاضد: فتطور روح الجماعة هو في أساس تطور الدولة، الذي يجسّد بدوره تطور العمران والتاريخ.[١٢].

٥ ـ أخيراً، يقدم لنا ابن خلدون دوراً خامساً يحلّ فيه تصنيفٌ أخلاقي محل التعاقب التأريخي. في البداية تكون السلطة واقعة طبيعية تنجم عن دوافع ملازمة للإنسان وضرورية لبقائه؛ وعندما يحل العمران محل التوحش، تتعقلن السياسة حين لا تعود تهدف إلى إشباع الرغبات الفردية، بل تلبية المصلحة العامة. في مرحلة ثالثة، تتنوّر الحقيقة العقليّة بالوحي والتنزيل، وعندئذ تبلغ السياسة المرحلة العليا من الشرعيَّة. ويقدّم لنا التاريخ عبراً وأمثلةً عن هذه الأشكال الثلاثة للسياسات القائمة، بالتوالي، على القوة والعقل البشري والحقيقة المنزّلة. ويصنّفها ابن خلدون وفقاً لمعيار أخلاقي، في الواقع، تأتي السلطة الطبيعية في المقام الأوّل، ولكنها بسبب من ذلك تكون أدنى من حيث الأخلاق لأنّها تنطبق على إنسانية لا تكاد تستحق اسمها، طالما أنّها مفتقرة إلى العقل ومحرومة من الرحمة. وعندما يخرج الإنسان من الحيوانيّة ويبدأ في تصوّر المصلحة العامة، يقيم السلطة على العقل الذي يوفّر له

السعادة الدنيويّة. وأخيراً صار الإنسان موضوع وحيٍ وتنزيل، فعاش في ظل قانون يكفل له خير الدنيا وخلاص الآخرة؛ وعندئذ غدت السلطة شرعية تماماً[١٣].

إن نظرية الأدوار الخلدونية، كما نراها، أكثر تنوّعاً من النظرية الموروثة عن التراث اليوناني ـ اللاتيني؛ وإن الجزء المتعلّق بروح الجماعة وبالدولة هو وحده قابل للمقارنة الدقيقة مع ما نقرأه عند أفلاطون وأرسطو وبوليب. وهو فوق ذلك منسجم مع روح عقيدة ابن خلدون. فهذا، إذ يستند إلى حتميَّة سببيَّة مطلقة، إنما يرفض الاعتقاد بأن دولةً يمكن تجدّدها بعد خرابها، أو أن عمراناً يمكنه الانبعاث بعد انحطاطه. ففي نظره، أن انتظار مَهدي (Messie) عربيّ هو وهم محض لأنَّ الشعب العربي، في المعنى الدقيق، فقدَ منذ أمدٍ طويل التماسك والارادة الجماعيَّة الضروريّين لتكوين جسم اجتماعي واستمراره. فالشعب يتكوَّن من جماعات متمايزة: وكل جماعة تفرض بدورها سلطانها على الآخرين، تستنفد طاقتها ثم تتوارى عن المسرح نهائياً، والبشرية مؤلَّفة من شعوب شتّى: وكل شعب يمارس بدوره نفوذه على الشعوب الأخرى، فيبني حضارة خاصة، ثم

يفسح في المجال أمام شعب آخر، دون أمل بالعودة. في هذا الاطار، تفرض نظرية الأدوار نفسها بنفسها تقريباً؛ وهي منطقياً مقبولة إن لم نقل إنها ثابتة تاريخياً، أمّا مكيافللي، الذي رأى في إيطاليا زمانه تجدّد ازدهار الفن القديم، والذي يؤمن أنّ الطاقة يمكنها التغلّب على الفقر، فلم يكن بحاجةٍ أبداً إلى نظرية كهذه. أما وقد وجدها في مصادرها العتيقة، وقد تبنّاها حاصراً إياها بدقّةٍ في أشكال التنظيم السياسي، دون أن ينيط بها أي تأثير على المصير العام للحضارة ولا على طاقة كل فرد. لقد كان يعلم حقّ العلم أن الجمهورية الروميّة، القنصلية والمشيخيّة، كانت قد زالت إلى الأبد، ولكنه كان مع ذلك مقتنعاً أنَّ في إمكانها الانبعاث كفكرةٍ وأنَّ بعض السياسيّين كان في مستطاعهم أن يجسّدوا مجدداً طاقة قادتها وزعمائها الخارقة.

٩ ـ تقاربات معرفيَّة (إبيستمولوجيَّة)

من الواضح، حسب ما أتينا على قوله، أن ما كان يقرّب مظهرياً بين الفقيه المسلم والموظّف الفلورنسي ـ معرفة الإرث الإغريقي، تجربة الحياة القابلة للمقارنة ـ هو أقل أهميّة بكثير مما كان

يفصلهما ـ ثقافات مختلفة ومثالات متعاكسة، وبسبب من هذا الاختلاف المطلق، من الصعب القول أيهما الأكثر حداثة. فبعض المواقف والأفكار، عند الأول، تبدو تقليديّة، مرتبطة بالتوحيد والتعالي، ولكنّها حين اكتشفها المحدثون كانت بالغة الخصوبة؛ وبعضها الآخر يبدو، عند الثاني، حديثاً، ومع ذلك تبيّن عند الاستعمال أنها مواقف وأفكار عقيمة. لا يمكن القول تماماً ما الذي يجعل الإنسان يصنع معجزات الابتكار، الاعتقاد بحريّة الرأي أم بالحتميّة، التفاؤل الكارثيّ أم التشاؤم البطوليّ!

ولو اقتفينا أثر چيب، لتعينَّ علينا التوقّف عند هذا الحد، تاركين كلاً من الرجلين يحاور ذاته، أو يتحاور مع أهل ملّته، فلا نجعلهما يلتقيان، كما عند دانتيه، في بعض الكواكب الخياليّة. إن التشابهات والتوافقات والتشابكات والتقاربات قد تكون أوهاماً أو مصادفات بلا دلالة كبيرة. وبدلاً من تبنّي هذا القطع، لماذا لا نستأنف التحليل ونبذل الجهود الموصلة إلى أصول ما يخدعنا، يغوينا أو يثيرنا؟

لا مناص من تخطّي المستوى الحَدَثي، هذا

الأمر واضح الآن، ففي ما يتعدّى السيرة وفقه اللغة، يتعيّن علينا الدخول في المجال المعرفيّ. فما الذي يحدّد روحيّة كلٍ من المفكّرين قبل أن يركّز اهتمامه على معطىً من معطيات التاريخ والسياسة؟

١٠ ـ الواقعيّة والاستقطابيّة

لنعدْ إلى منطق أرسطو.

إن الخطوة الحاسمة التي خطاها ابن خلدون ومكياڤللي، كلٌ في إطار تراثه الثقافي الخاص، هي الرفض الشامل والمطلق للطوبى (اليوتوبيا: اللامكان). ففي مجتمعيهما كان سائداً الفكرُ الأفلاطوني الذي يخلط الوجود وواجب الوجود، الواقعة والفكرة، العقل والفضيلة. وكان مفكّرانا يعرفانه تماماً وحتى أنهما كانا يأخذان على عاتقهما بعضاً من متطلباته، لكنّهما ربما لم ينجحا في تحديد ميدان يمكن للشؤون البشرية أن تكون فيه موضوع دراسة عقلانية، لو لم يكونا قد بدآ برفض إجمالي لمقدّماته المثاليّة. وبالتالي يؤكد **ابن خلدون**: «عندما تحدّث الفلاسفة عن مدينة فاضلة وسياسة مدنيّة، إنما عرضوا الظروف التي يمكنها أن تجعل كل حكم باطلاً». (المقدمة، ص ٣٤٠). أما كلامه فهو على العكس، وقوامه تحليل الظروف

التي تجعل الحكم ضرورياً لبقاء الجنس البشري. ويعرب مكياڤللي عن الموقف نفسه، بصورة مختلفة، يقول: «تصوّر كثير من الناس جمهوريّات وإماراتٍ لم تُرَ أبداً ولم تُعرَفْ. لأنَّ ثمة مسافة كبيرة بين الكيفية الحياتية والكيفية الحياتية الواجبة، فهذا الذي يترك ما يحدث ويقع لصالح ذلك الذي ينبغي أن يقع، إنما يتعلّم تدمير ذاته بدلاً من أن يتعلّم صونها والحفاظ عليها.» (**الأمير**، ص ٣٣٥). بدون هذه الخطوة الأولى، وبدون هذا القرار ضد الطوبى، ما كان في إمكان أي منهما اكتشاف ميدان معرفي جديد.

وكانت الخطوة الثانية، الضرورية كالخطوة السابقة، هي استعمال المنطق الصّوري في دراسة الحياة التاريخيّة/ السياسيّة. في معظم الأحيان يبدأ ابن خلدون فصلاً بقوله: (اعلم) إن التصنيف العقلي يوجب...؛ بينما كان مكياڤللي يخشى أن يعتبر مغروراً، وهو يدرس المادة السياسية، لأنه يقول إنه «يصنّفها بطريقة مخالفة للآخرين» (المرجع السابق، ص ٣٣٥). صحيح أن الأفلاطونيّين والفلاسفة وعلماء الكلام قد استعملوا المنطق الصّوري، ولكنّهم استعملوه لتحليل ماهيّات مثاليّة، وفي المقابل وصف المؤرّخون

اليونانيون والكتّابُ العرب واقع الإنسان السياسي دون أية مَثْلنة (Idéalisation)، لكنهم في الوقت نفسه لم يُخضعوه لأية معالجة عقليّة. إن السّمة المميّزة لابن خلدون ومكياڤللي هي أنَّ كلاً منهما قد تخطّى، في إطار ثقافته، هذه الثنائية الطرائقيّة (الميتودولوجيّة) بين تحليل مثالي ووصف واقعي[١٤]. ولو تخطّيا الواقع التجريبي، ماذا يقدِّمان من موضوع للعلم الجديد الذي أسّساه، سواءً سمِّي تاريخاً مُفتكراً، علماً اجتماعياً أم فلسفة تاريخيّة؟

يتميّز هذا الموقف بالقاعدة التالية: ليست الأعمال البشرية نتيجة العقل، ومع ذلك يمكنُ تناولها عقلياً؛ وهي ليست في جوهرها عقلانيّة، وإنما يمكن عقلنتها، بكلام آخر، ليس العقل محرّكَ التاريخ، الذي من شأنه أن يمدّه بالقوّة والحركة ـ فهذا الإمداد لا يمكنه أن يصدر إلّا من الحياة، من الحيوانيّة ـ، بل هو زينته التي تمنحه مظهره الجميل وقيمته الفاردة الوحيدة في نهاية المطاف. إنه موقف مختلف عن موقف أفلاطون، وأيضاً عن موقف أرسطو الذي كان يزدري التاريخ ولا يهتمّ بغير دراسة الطبيعة، وعن موقف توسيديد الذي لم يكتشف لامعقوليّة التاريخ إلّا في نهاية مشروعه.

بعدما حدّد كاتبانا موضوع علمهما، اكتشفا أنَّ له **طبيعةً** وقاعدةً محدّدتين تماماً. فطبيعته هي أنّه نتاج الإرادة، لا العقل، فهذا خاضع لتلك في مجال السياسة والتاريخ أي في ميدان الفعل الجماعي. لنورد مقطعين فقط. يقول ابن خلدون: «إن المُلك والسلطان من الوقائع النسبيّة والروابط بين الحقائق المستقلة . . . والسلطان بطبيعته هو الذي يكون عنده شعب ليحكمه، وحكمه بمقتضى طبيعة الإنسان معناه إكراه الآخرين وقهرهم». (المقدمة، ص ٣٣٣). ويتساءل مكياڤللي أي مستقبل ينتظر جمهورية مكوّنة جيداً، لكنها صغيرة. يجيب: «إن لم تهاجم جيرانها، سيهاجمونها، وهذا الهجوم سيوحي لها رغبة الغزو ويجبرها عليه رغم أنفها. وحتى عندما لا يكون لها أعداء في الخارج، سترى أعداءً لها يولدون في داخلها، لأن هذا شرّ لا بدّ منه في كل الحواضر الكبرى.» (**خطاب**، II، ٩، ص ٥٦٧).

إذن السياسة في جوهرها عملية قهر وإكراه، وهي أيضاً عملية احتكار للقوة والسلطان، ويلاحظ ابن خلدون أن سلطاناً طيّباً جداً يخسر سمعته وامتيازه أولاً، ثم يخسر عرشه (**المقدّمة**، ص ٣٣٤). يتساءل مكياڤللي ما هو الأفضل، أن

يكون أمير محبوباً أكثر مما هو مرهـوباً، أم العكس. ويجيب: «ربمـا يتعـينّ عليـه أن يكـون محبــوبــاً ومرهوباً؛ ولكن بما أنّه من الصعوبة بمكان اقترافهما والجمع بينهما، فمن الأضمن أكثر أن يكون مرهوباً من أن يكـون محبوبـاً، إذا توجّب عليـه أن يكـون واحداً منهما لا غير» (**الأمير**، ص ٣٣٩).

السياسة أخيراً هي فنّ الإيهام وجعـل الآخرين يعتقـدون في المظاهـر والأوهـام. انشروا قـوتكم، اظهروا فضيلتكم، هكذا ينصح مكياڤللي الحاكمين لأنَّ الشعب، كما يقول، يؤمن بسهولة وعلى الدوام بحقيقـة ما يـرى. ويعـبّر ابن خلدون عن الفكـرة نفسها حين يقول: «أحيانـاً تنعدم العصبيّـة تمامـاً، فيقــوم مقـامهــا البـذخ والبهــرج» (**المقــدّمــة**، ص ٥٢١).

هكذا يكشف المفكّران، المغـربي والإيطالي، أن السلطة التي تتجسّد فيها إرادة الجـماعة في مستـوى معيّن من الاجتماع، هي امتـلاك وتخويف وأبّهـة. هنـا يكمن التعبـير العقــلاني عن معطىً طبيعي؛ فالسلطة هي تجريد، ليس مضمونها الحقيقي بشيء آخر سوى الغـريزة الحيـوانية. وهـذه اللغة غـريبة كليـاً عن مستشاري الأمـراء الذين كـانوا يكتبـون

الكتب المســمّاة **مـرايــا الملوك**. كـان **ابن خلدون ومكياڤللي** على وعي تـام بما كـان يميّزهـا من هؤلاء الكتّاب الآخرين؛ فكلما كانت تسنح الفرصة، كـانا يلفتـان الانتباه إلى كـونهما يقدّمـان بيّنات وبـراهين هناك حيث كان المتقدّمون عليهما يضربون أمثلة لا غـير. ومثال ذلـك حكم ابن خلدون على أبي بكـر **الـطرطوشي** (١٠٥٩ ـ ١١٢٦)، واضـع كتاب من هذه الفئة، عنـوانه **سراج الملوك**: «وكـذلك حـوّم أبو بكر الـطرطوشي في كتـاب **سراج الملوك** وبوَّبـه على أبواب تقرب من أبواب كتـابنا هـذا ومسائله، لكنّه لم يصادف فيه الريبـة ولا أصاب الشـاكلة ولا استـوفى المسـائـل ولا أوضـح الأدلّـة، إنما يبـوّب للمسـألة ثم يستكـثر من الأحاديث والآثـار وينقـل كلمات متفـرّقـة لحكـماء الفـرس.... ولا يكشف عن التحقيق قنـاعاً ولا يـرفع بـالبراهـين الطبيعيـة حجاباً، إنما هو نقل وترغيب شبيه بالمواعظ، وكأنه حوّم على الغـرض ولم يصادفـه ولا تحقّق قصده ولا استوفى مسائله...» (المقدمة، ص ٦٦).

هذا يتعلّق بطبيعة السياسـة أو بجوهـرها؛ أمـا بخصوص قانونها، فإن التحليل العقلي يبينّ لنا أنه يـرجع إلى عـلاقة ثنـائيّـة. ويـلاحظ الاخبـاريّـون ونـاصحو الملوك أن الأخبـار التاريخيـة تـدور حـول

كثير من المتنازعين، فيعتقدون حينئذٍ أن السلطة يمكن تقاسمها بين عدة أشخاص. وإذ ارتفع ابن خلدون ومكيافللي فوق الأحداث، وحدّدا عقلياً مجال السياسة، إنما رأى كلٌ منهما مباشرة، وبلغته الخاصة به[١٥]، أن السلطة تستوجب، لكي توجد، أن يكون المجتمع منقسماً إلى مجتمعين وإلى حزبين لا غير. ومن دون مفهوم الاستقطاب، لا يمكن تصوّر عقلنة السياسة؛ وعندما تكون السياسة معقلنة، يكون المجتمع عندئذٍ منقسماً بشكل أوضح بين معسكرين متغالبين؛ فالأمر يتعلّق بمسار عقلي واجتماعي معاً؛ وكلاهما يستوجب الآخر، وفي الوقت نفسه يظهره على نحو أوضح في الواقع. صنّفوا المعطيات التاريخية بمقتضى المنطق الصّوري، وعندها سيظهر لكم المجتمع منقسماً بالضرورة إلى جماعتين متعاكستين، وارفضوا تصوّر المجتمع في هذه الصورة، عندها سيكون من المستحيل أن تكون لكم نظرة عقلية إلى السياسة والتاريخ[١٦]. هكذا ندرك الدور الأساسي الذي لعبه التأمّل في ظاهرة الحرب، في التطوّر الفكري لكل من الرجلين: ليس هذا الأمر عندهما نزوةً ولا مصادفة، بل هو أساس تفكيرهما، لأن واقعة الاستقطاب في الحرب جليّة وباهرة...

ينطلق ابن خلدون من تعريف للإنسان مجرَّد وتقليدي، ولكن الإنسان في نظره ليس تجسيداً مؤتلفاً ومنسجماً؛ إنه بالحريّ خصومة ومنازعة. إذن المعطى الأوّل هو جدل الزوجين الوعي/الغريزة. ومن هنا يرتفع كاتبنا من مستوى وعي وتنظيم إلى مستوى آخر، محدّداً كل مرّة قطبَيْ تناقضه. فيكتشف مثلاً في خلق الدولة التعارض بين فكرين هجوميين، بين إرادتين أو بكلام أدقّ بين إرادة واعية ذاتها وإرادات أخرى لا تزال ناعسة وهامدة، وفي هذا المستوى أيضاً يصدر التطور الاجتماعي عن معطى تجريبي: يصدر، كما يقول، عن التفاوت بين الجماعات الفرعيّة التي تشكّل الجماعة المهيمنة كما هو الحال في الكيمياء حيث لا يتمّ أي تركيب إذا لم تتميّز المكوّنات بمفارقة مهما كانت صغيرة، ويضيف: «الإنسان بطبيعته الحيوانية متكبّر ومسيطر، يخصّ نفسه بحق الطاعة والاتّباع؛ ويمكنه المضي إلى حدّ تأليه ذاته لأن هذا في طبيعته أيضاً». (المقدمة، ص ٢٩٤). إن المقدّمة بكاملها وصف مفصّل لأزواج من تناقضات متعاقبة: بدو/حضر، حكّام/محكومون، عسكريون/مدنيّون، فضيلة/بذخ، توحّش/عمران، قوة/انحطاط، الخ، ومحرّك التطوّر

الدوري هو على الدوام التنازع بين عنصرين متعاكسين يجسّدان، جوهرياً، الوعي والغريزة[١٧].

من جهته يعرض مكيافللي الحياة السياسية كسلسلة مجابهات بين الأمير والشّعب، بين الأشراف والعامة، بين السّمان والعجاف، بين الأصناف الرفيعة والواطئة، بين الجماعات المدنيّة والمرتزقة، الخ. يتساءل هل من الأفضل نيل السلطة بالاعتماد على طبقة الأشراف أم على الشعب، ويجيب: لبلوغ السلطة، يتعيَّن الاعتماد على النبلاء نظراً لأنَّ عددهم قليل ويمكن إرضاؤهم جميعهم بسهولة، ولكن لا بدّ من كسب ثقة الشعب للحفاظ على السلطة، لأن «الناس، كما يوضح، هم من هذه الطبيعة، فعندما يتلقّون الخير من أولئك الذين كانوا يرتقبون منهم الشرّ، يشعرون تجاههم بالواجب أكثر ممّا يشعرون به حين يأتيهم بطريقة أخرى». (**الأمير**، ص ٣١٨). قلّما تهمُّ قيمة هذا التفسير النفسي؛ فما يستحق اللحظ هو أنَّ الكاتب لا يتخيّل، للحظةٍ واحدةٍ، وضعاً يكون فيه الأمير صديقاً لطبقة الأشراف وللشعب معاً؛ فعليه أن يختار، إذْ إنَّ السياسة تدور دائماً بين طرفين لا أكثر.

إن ما يقرّب بين كتابات كاتبينا، هو في نهاية المطاف هذه القاعدة للثنائيّة التي انكشفت لهما منذ أنْ عقلنا الأعمال البشرية بوصفها من النتائج الغريزية الضروريّة. وفي ما بعد، فرضت هذه القاعدة نفسها على مفكّرين آخرين، على منظّري الاقتصاد والحرب واللعب؛ وانتهى بها المطاف إلى التعميم، واتخاذها شكلاً رياضيّاً، وتأسيسها «علماً عاماً للفعل». ولهذا السبب نواصل قراءتهما باهتمام وفائدة. ففي ما يتعدّى ما يعلّمانه لنا عن عصرهما وعالمهما الثقافي، تسحرُنا عندهما رؤيتهما للإنسان كحيوان سياسي/ اجتماعي. فطالما أنَّ العالم التاريخي يظلّ الحلبة التي يدور فوقها الصراع لأجل السلطة، وطالما أن السلطة تنحصر في امتلاك ممتلكات الغير وخيراته، وفي قهر الآخرين وإكراههم، فإننا سنظل نتعلّم منهما. فكلٌّ منهما أسّس علماً جديداً حلَّ محل التاريخ الأخلاقي والأخلاقية النظرية، بصرف النظر عن الاسم المعطى لهذا العلم؛ فهو اكتشاف يكفل لهما مجداً مديداً، لكنَّ الأمر هنا يتعلّق بواقعةٍ من واقعات الماضي: والحال، فنحن لا نقرأهما كرجلين من رجالات الماضي، بل نقرأهما كرجلين حاضرين، وهذا لا يفسّر، على الصعيد المعرفي، إلّا بكوننا لا

نزال أسرى تعريفاتها؛ فالمجال الذي حدّداه يظلّ ذلك المجال الذي يتعينّ علينا أن نضع أنفسنا فيه إذا أردنا تحليل السياسة وفهمها.

١١. حدود الخلدونيّة والمكيافلليّة: انتقام الطوبى

إن مقارنة توصيفات الرجلين وتحاليلهما وأحكامهما، اللذين يفصل بينهما الزّمان والبيئة والتراث والدين واللغة، ظهرت لنا ذات مدى محدود، حتى وإن كانت التشابهات كثيرة ومثيرة للوهلة الأولى. فنحن إذْ وضعنا أنفسنا في مستوى الإبيستمولوجيا، اكتشفنا أنّهما كانا في موضع مشترك كان يملي عليهما أحكاماً متشابهة عملياً حول الأفعال البشرية، دون أن يلزمهما مع ذلك على تبنّي المثال الاجتماعي السياسي ذاته.

وبما أن الأمر يتعلّق بمفكرين أصيلين حقاً، قادرين على التنظير لممارستهما الفكريّة، استطعنا بسهولة أن نكتشف أصل توافقهما. لقد تلاقى ابن خلدون ومكيافللي، على الرغم من تعارض مثالاتهما، لأنهما قرّرا رفض الطوباوية، وفصل الوجود عن واجب الوجود، واستعمال المنطق الصّوري لتصنيف وتحليل أفعال الإنسان الغريزي[18]. ولن نتوسّع هنا في العقلنة التي

باشرها كلٌ منهما؛ وسنكتفي، في الختام، بالإشارة إلى النتيجة والحدود.

نظرياً يستحيل تخطّي العقلنة الخلدونية أو المكيافلليّة، هذه هي النتيجة الأساسية. فتخطّي الخلدونية[19] شعار فارغ من المعنى طالما أنَّ محرّك التطور الاجتماعي هو روح الجماعة، حتى لا نقول روح العصبيّة (عصابة: Gomg)؛ والتقليل من أهمية المكيافلليّة هو نفاق صرف طالما أن المجتمع، إلى أي مثال انتسب، يستلزم فعالية متخصِّصة غايتها قهر الآخرين وهي تتظاهر بإقناعهم. ولم يفت ابن خلدون ومكيافللي ذاتهما التشديد على أن تحليلهما يظلّ صحيحاً طالما أنَّ الإنسان لا يزال أقرب إلى الحيوان منه إلى الملاك. ولا شك أننا اليوم أقلّ تشاؤماً منهما، وذلك لكوننا أقل تشدّداً وتطلباً منهما، طالما أن روح الجماعة لم يفقد، مع مرور الزمن، شيئاً من فعاليته.

كما أن للعقلنة هذه حدّاً: فعلى الرغم من المظاهر، ليس ابن خلدون ومكيافللي من معاصرينا. لقد بذلا جهداً فكرياً مرموقاً على الإطلاق، دون أن يتمكّنا مع ذلك من الانسلاخ التام عن بيئتيهما؛ فكلٌ منهما يؤمن بالمعجزات

والخوارق، ويرى في الكوارث الطبيعية علامات وآيات تخاطب الإنسان. غير أن الأوّل يؤمن بها أقل من الثاني، كما كان يمكن التوقّع. فهو حين يتكلّم عن الرؤى الليلية، يقول: «وقد وقع لي أنا بهذه الأسماء مرائي (حالومات) عجيبة، واطلعت بها على أمور كنت أتشوّف إليها من أحوالي...» (**المقدّمة**، ص ١٨٤). أمّا مكيافللي فقد كتب بخصوص موضوع قريب: «أجهل من أين أتاني هذا، لكن ألف مثل قديم وحديث تبرهن أنّه لا يحدث أبداً تغيّر كبير في مدينة أو دولة، لم يعلن عنه العرّافون والإيحاءات والخوارق أو الآيات السماوية... وربما يمكن للهواء، حسب رأي بعض الفلاسفة، أن يكون مأهولاً بعقول، موهوبة جداً للتنبّؤ بالمستقبل، ورؤوفة بحق البشر، فتنذرهم بآيات وعلامات ليحتاطوا من الخطر الذي يتهدّدهم». (**خطاب**، I، ٥٦، ص ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠).

ليس ابن خلدون ولا مكيافللي أبناء القرن العشرين، ولا حتى من أبناء الأزمنة الحديثة. وإن لم يكونا صراحةً من العقول القروسطيّة، في المعنى الذي يعطيه مؤرِّخو الأفكار لهذه العبارة، فهما بكل تأكيد رجلان من عصر وسيط؛ وربما لهذا السبب

بالذّات قد اكتشفا قاعدة للاجتماع البشري ما زلنا نعاني قانونها، ولا يمكننا تجاهلها ولا تجاوزها. فالقول إن التاريخ من صنع الإنسان، لا يعني شيئاً إن لم نرَ ما الذي يحرّك الإنسان، أي غريزة الملكيّة والنفوذ والغرور. وكاتبانا إذ اكتشفا الحقيقة ذاتها، انتهى المطافُ بهما إلى إصدار الأحكام نفسها على الإنسان والمجتمع والسياسة والتاريخ. وبما أنّهما اكتشفا هذه الحقيقة، وعبّرا عنها بوضوح، فإن موقفنا غامض منهما. إننا نُعجب بهما، ونعتزّ بأعمالهما، لكننا لا نحبّهما[20]، لأنّنا لا نحبّ الواقع الذي وصفاه بتجرُّد لا نتحمّله، لكنّه مع ذلك شرط أصالتهما.

لقد أسّسا علماً للإنسان حين أنكرا الطوبى، لكن هذه الطوبى قد انتقمت منهما تمام الانتقام لأنها هي أيضاً جزء من هذا الواقع الذي كانا يتمسّكان به كثيراً. لقد جعلتهما الطوبى أستاذين نصغي إليهما ولا نشكرهما أبداً، نستفيد منهما ولا نعترف بهما. وليس في هذا سوى القليل من المصائب الكثيرة التي نزلت بهما ورسمت معالم حياتهما المعذّبة.

(١) Ibn Khaldūn's philosophy of History, Chicago University press, 1958.

راجع أيضاً الدراسة المهمّة: Lenn EVAN GOODMAN, «Ibn Khaldūn and Thucydides Journal of the American Oriental Society, 92.2, 1952, PP. 250 - 270.

(٢) Œuvres Complètes de Machiavel, Gallimard, Col. La Pléiade, Paris, 1962.

شواهد ابن خلدون مأخوذة من طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٦٧.

(٣) راجع سيرة إبن خلدون التي نقلها إلى الفرنسية: Abdessalam CHEDDADI, Ibn Khaldūn: Le Voyage de l'Occident et de l'Orient, Paris, Maspero édit., 1980.

(٤) بالطبع لا تتبدّل النتيجة؛ لكنّ رؤيتنا للتاريخ المغربي ستتغيّر إذا رأينا في بني هلال مرتزقة بالدرجة الأولى. وعندها ستسترعي انتباهنا مسائلُ سياسيّة تتعلّق ببنية الدولة، لا مسائل نوع المعيشة.

(٥) The Islamic Framework of Ibn Khaldoun's Thought, 1933, reproduit dans studies on Islamic civilization, Boston, 1962.

(٦) هذا ما يقوله ابن خلدون لتبرير مشروعه؛ ولسنا ملزمين أن نأخذ بكلامه. غير أن ما يهمّنا هنا ليس هذه النقطة؛ فالأهم هو أنْ نتبيّن موقفين متعارضين: موقف عملي عند أحدهما، وموقف تأمّلي عند الآخر.

(٧) الحتميـة والتوقعيّة مترابطتان في القصد الإلهي؛ فعلى الإنسان أن يمتلك معرفة مطلقة لكي يتوقّع، وهذا ما لا يمكن حدوثه إلّا بإلهام ربّاني. وبما أنّ الإنسان لا يملك

القدرة الإلهيّة، فإن التوقّع قد لا يفيده بشيء. إن الحتميّة تشكّل فهم الماضي دون أنْ تكوّن أبداً وبشكل مسبق مستقبلاً غيرَ متوقّع. غير أنّ وجهة النظر هذه لا تخالف العلم الوصفي لأنها تقوم على العلاقات بين وقائع راهنة؛ إن العلم لا يتوقّع، بل يكشف بنيةَ واقع حاضر.

(٨) «Ibra was the bridge over which his mind crossed from historical events to their nature and causes, and back to the events. Hence Ibn Khaldūn's use of 'ibra becomes almost synonymous with reasoning (نَظَر) and understanding (فهم)، and with the explanation of historical envents through the understanding already achieved by reasoning.» Muhsin MAHDI, op.cit, p.71.

(٩) عندما يفسّر ابن خلدون أية واقعة اجتماعية، في أي مستوى من مستويات التطور البشري، يسترجع كل العناصر السابقة؛ وهو لا يقطع أبداً الثقافة عن الطبيعة، ولا الإنسان عن الحيوان؛ فالتفسير عنده كلّي/ شامل ودائري.

(١٠) منطق ابن خلدون استنتاجي محض؛ ويغيب عنه، علميّاً، استقراء علماء الفيزياء.

(١١) يفصل ابن خلدون بشدة بين عالمي اللامحدود والمحدود. وهذان يتداخلان عند مكيافللي. من الممكن أن تُرى في ذلك نتيجة التعارض بين رؤيتين: رؤية شركيّة لدى الثاني، توحيديّة، تترصّدها الثنائية لدى الأول.

(١٢) الإنسان فاعل بطبيعته؛ وهدف هذه الفعالية بناء ثقافة بواسطة الدولة، وجوهر الثقافات المبنية يكوّن التاريخ؛ بهذه الكلمات العامة يمكن اختصار مذهب ابن خلدون. وقد يظنّ البعض أننا نحدثنه كثيراً. والحقيقة أنّه رمى

إلى نظريّة عامة للثقافة حتى وإنْ كانت معرفته للحضارات غير الإسلامية، غير كافية. وبالتالي نحن مُلزمون بأن نترجم مفرداته الاساسيّة بمفاهيم مجرّدة: **العصبيّة**، تعني الإرادة السياسية، في ما يتعدّى التماسك القَبلي، **والعمران** يعني الثقافة، الخ؛ وهذا الأمر مُبرّر طالما أن ابن خلدون يضيف في كل تحليل، توضيحاً جديداً لكلٍ من مفرداته الأساسيّة. **والمقدّمة** هي ميدان استطلاع اصطلاحي واسع.

(١٣) يستند **چيب** (Gibb) إلى هذا الجزء من التحليل لينكر على **ابن خلدون** كل أصالة، وليحول دون أي تقارب مع المؤلّفين غير المسلمين.

(١٤) يُقال غالباً إنَّ ابن خلدون ومكياڤللي فصلا الأخلاق عن السياسة؛ وفي الحقيقة، كانت الأخلاق والسياسة متعاكستين ومتجاورتين قبلهما؛ وإن ما قاما به عملياً هو أنّهما جسّدا إحداهما في الأخرى. ولئن كانا في نظر البعض لم يهذّبا التاريخ بالأخلاق، فعلى الأقل أسبغا على الأخلاق الصبغة التاريخيّة.

(١٥) إنها بلا شك لغة واضحة حسب معايير الاصطلاحات المعاصرة، لكنها لا تترك أي ارتياب في اتجاهاتها الحقيقية.

(١٦) هنا العقل هو الإدراك، المنطق الاستنتاجي، ذلك الذي سيُستعمل في القرن ١٨ م. لإنشاء الاقتصاد السياسي، والسياسة التعاقديّة، والبسيكولوجيا الترابطيّة، والأخلاق النفعيّة، والفيزيولوجيا الآليّة، الخ.

(١٧) غير أنّ هذه الجدليّة لا تشترك في شيء مع جدلية هيچل؛ إذ يغيب عنها مفهوما التوليف والتخطّي، وعملياً لا يتم أبداً تجاوز التعارض بين الغريزة والوعي.

(١٨) يقرّر ابن خلدون ومكياڤللي أنه لا يمكن، من دون الغريزة، أن يوجد فعل ولا إرادة ولا تغيّر ولا تاريخ.

وإن محاولة فهم التاريخ دون الانطلاق من الغريزة، معناه الأمل بتأسيس الاقتصاد على مُعطىً آخر غير الحاجة.

(١٩) تجاوز الخلدونية بوصفها نظرية الفعل التاريخي، لا بوصفها طريقة بحث في علم التاريخ. ففي الواقع تلعب طريقة ابن خلدون دوراً ثانوياً في ممارسة المؤرّخين المعاصرين، حتى عندما يتخصَّصون في تاريخ المغرب الوسيط (القرون الوسطى).

(٢٠) بصراحة يطرح ابن خلدون مسألة بالنسبة إلى العرب، مثلما هو حال مكياڤللي بالنسبة إلى الإيطاليين: فهل تعظيم هؤلاء الكتّاب يعظّم أيضاً ويكبّر الأمم التي أنجبتهم، أم أنّه يخفضها؟

المحتــويات

صدر في

سلسلة بحوث اجتماعية

- الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي
- ابن خلدون وماكيافللي

يتضمّن هذا الكتيّب دراسة مقارنة بين مفكّرين هما: ابن خلدون ومكيافللي، إذ إنّ مقارنة توصيفات الرجلين وتحاليلهما وأحكامهما، اللّذين يفصل بينهما الزمان والبيئة والتراث والدين واللغة، ظهرت لنا ذات مدى محدود، حتى وإن كانت التشابهات كثيرة ومثيرة، وأنهما كانا في موضع مشترك كان يملي عليهما أحكاماً متشابهة عملياً حول الأفعال البشرية، دون أن يُلزمهما مع ذلك على تبني المثال الاجتماعي السياسي ذاته.

وبما أنّ الأمر يتعلّق بمفكّرين أصيلين حقاً، قادرين على التنظير لممارستهما الفكريّة، استطاع المؤلّف أن يكتشف بسهولة أصل توافقهما، إذ تلاقيا على الرغم من تعارض مثالاتهما، لأنهما قرّرا رفض الطوباوية، وفصل الوجود عن واجب الوجود، واستعمال المنطق الصوري لتصنيف وتحليل أفعال الإنسان الغريزي.

ISBN: 1 85516 907 X



DAR AL SAQI
26 Westbourne Grove London W2 5RH